

O evangelho e a Bíblia no contexto da tradição confessional de Wittenberg

Gunther Wenz

Resumo: Buscando precisar a relação entre evangelho e Bíblia segundo a Reforma de Wittenberg, o autor examina primeiramente a postura da confissão reformatória para com a tradição eclesiástica. Num segundo passo, descreve a maneira como os escritos confessionais luteranos entendem a Sagrada Escritura como norma canônica da tradição. Analisa, em seguida, como a Bíblia é usada concretamente pela CA, destacando a doutrina da justificação como “uma idéia regulativa depreendida da própria Escritura para ser comprovada, de caso em caso, de maneira nova a partir dela”. Por fim, apresenta o evangelho da justificação do pecador como quintessência e critério do testemunho escriturístico e da confissão de fé da igreja.

Resumen: Buscando determinar la relación entre evangelio y Biblia según la Reforma de Wittenberg, el autor examina primeramente la postura de la confesión reformatoria para con la tradición eclesiástica. En un segundo paso, describe la manera como los escritos confesionales luteranos entienden la Sagrada Escritura como norma canónica de la tradición. Analiza, enseguida, de que forma la Biblia es usada concretamente por la CA, destacando la doctrina de la justificación como “una idea reguladora comprendida de la propia Escritura, para ser comprobada, de caso en caso, de manera nueva a partir de ella”. Por fin, presenta el evangelio de la justificación del pecador como quintaesencia y criterio del testimonio escriturístico y de la confesión de fe de la iglesia.

Abstract: Seeking to understand more exactly the relation between the Gospel and the Bible according to the Wittenberg Reformation, the author initially examines the position of the reformation confession with regards to the ecclesiastical tradition. As a second step he describes the way in which the Lutheran confessional writings understand the Holy Scriptures as a canonical norm of the tradition. This is why, immediately following, he analyzes how the Bible is concretely used by the AC, pointing out the doctrine of justification as “a regulative idea taken from Scriptures themselves to be proved, from case to case, in a new way based on them.” In the end he presents the Gospel of the justification of the sinner as the purest essence and criterion of the scriptural witness and confession of the faith of the church.

1 - Confissão reformatória e tradição eclesiástica

Ao seguir-se o artigo 7 da Confissão de Augsburgo (CA), que trata das condições de uma possível comunhão eclesiástica, parece que o relacionamento da confissão luterana com a tradição eclesiástica está determinado de maneira preponderantemente negativa. Afinal, a proposição sobre os pressupostos irrenunciáveis da unidade da igreja está ligado diretamente ao complemento que afirma que para a *unitas ecclesiae* [unidade da igreja] não é necessário que em toda parte vigorem as mesmas tradições: “*Nec necesse est ubique similes esse traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas [...]*” [Não é necessário que as tradições humanas ou os ritos e cerimônias instituídos pelos seres humanos sejam semelhantes em toda parte] (CA 7, 3). Como quer que se deva entender exatamente a expressão *nec necesse* em sua relação com o *satis est* [basta] de CA 7, 2, em termos terminológicos deve-se, para evitar equívocos quanto ao conteúdo, em primeiro lugar tomar conhecimento de que o conceito de tradição da CA não designa primordialmente o patrimônio de fé da igreja contido no evangelho de Jesus Cristo ou a comunicação atual desse patrimônio de fé no curso histórico dos tempos, mas está essencialmente caracterizado pela contraposição de mandamento e promessa divinos, por um lado, e preceitos humanos, por outro. Isso é confirmado de modo inequívoco não só por CA 7, 3, mas também pelo que se constata na totalidade da CA. Ao passo que o termo *traditio* no singular aparece uma única vez no texto latino da CA, retomando a terminologia da Vulgata (CA 26, 22), *traditiones* ocorre 27 vezes (CA 15, 4; 26, 3.6.8 [duas vezes].12 [duas vezes].13.14.15.16.19.40; 28, 35.37.39.42 [duas vezes].43.46.47.49 [duas vezes].64.67.68.69), e na maioria dos casos na acepção indicada pelas expressões *traditiones humanae* ou *traditiones hominum* [tradições humanas/dos seres humanos] (cf. CA 7, 3; 15, 3; 26, 1.5.21; 28, 74). *Traditiones* são, pois, costumes meramente determinados pela autoridade eclesiástica e não ordenados pela palavra da Sagrada Escritura. Deve-se pensar, p. ex., em preceitos referentes a vestes litúrgicas, em disposições relativas ao jejum, no sistema de peregrinações, na oração com o rosário, bem como na ordem eclesiástica dos feriados religiosos ou dias santos (cf. Dittrich, p. 16s.).

Nesse contexto, não se deveria reproduzir o termo *traditiones* de maneira indiferenciada com “tradições”, mas dar preferência à tradução “costumes tradicionais ou preceitos humanos”. Na versão latina da CA, estes também podem ser designados com os termos *observationes* [observâncias] (CA 27, 3.37.44; 28, 35.36.57.60.63.75.77), *caeremoniae* [cerimônias] (CA 7, 3; 24, 2.5), *ritus* [ritos] (CA 7, 3; Concl. 1, 3.4.5; 26,8;

28,53; também no título do artigo 15 da CA encontra-se o termo *ritus*), *persuasio* [persuasão] (CA 28, 37.61), *consuetudo* [costume] (CA 28, 72), o que os caracteriza inequivocamente como mero preceito humano. Esse estado de coisas é confirmado pela versão alemã da CA: o termo *Tradition*, empregado em sete passagens (*Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* [BSLK] 70, 3; 83d, 20; 100, 15; 101, 16; 104, 1.8; 106, 25), que é definido duas vezes expressamente como “tradição humana” (BSLK 101, 16; 104, 8) e, nas diversas edições do texto, é ocasionalmente trocado pela forma no plural (e vice-versa), sempre caracteriza tradições que não contêm inerentemente mandamentos divinos específicos nem promessas divinas específicas.

Uma exceção no levantamento terminológico é constituída pela forma verbal *tradere*, empregada três vezes (cf. CA 20, 11; 27, 48.57), que, por um lado, é associada à proclamação e pregação do evangelho e, por outro, ao mandato divino fundamentado no acontecimento revelatório. Embora *traditiones humanae* não possam nem devam reivindicar caráter vinculativo para a consciência moral nem dignidade soteriológica, por mais úteis que sejam em outros sentidos, existe, pelo visto, também um acontecimento traditivo que é ordenado por Deus e portador de promessas divinas. Isso é confirmado pela forma da recepção da tradição da igreja antiga e de seus símbolos pela Reforma. Ela não ocorreu, de maneira alguma, meramente por razões jurídicas formais ou por razões táticas de diálogo com os chamados adeptos da crença antiga, e sim a partir de uma convicção interior do caráter vinculativo das confissões da igreja antiga para a fé, sendo que a Confissão de Augsburgo se entende como forma interpretativa dessas confissões.

O interesse em documentar a continuidade com a igreja antiga é particularmente perceptível em CA 1 e 3, onde, não obstante determinadas modificações decorrentes sobretudo de uma perspectiva de recepção decididamente soteriológica, são estabelecidas relações manifestas com o dogma da igreja antiga. Mas também nos demais artigos pode-se documentar uma pletera de conexões materiais. Por isso, corresponde à posição da CA que no Livro de Concórdia os três símbolos da igreja antiga ocupem o primeiro lugar no *corpus doctrinae* [corpo da doutrina]. O fato de isso ter acontecido sob o título *Tria Symbola catholica sive oecumenica* [Os três símbolos católicos ou ecumênicos], de autoria de Nikolaus Selnecker, não só constitui uma comprovação adicional da reivindicação de catolicidade da confissão evangélica, mas também é notável porque neste caso o termo “ecumênico” é empregado pela primeira vez como atributo de confissões de fé. “A partir daí, falar dos ‘três símbolos ecumênicos’ tornou-se usual

até os dias de hoje. Na história da acepção do termo ‘ecumênico’, porém, isso representa uma novidade. Pode-se dizer que ela é a contribuição especificamente luterana para essa história” (Kinder, p. 180s.).

Deve-se acrescentar que uma recepção formal dos três símbolos da igreja antiga também já teve lugar em constituições eclesiásticas evangélicas oficiais antes do Livro de Concórdia, o que não chega a constituir uma surpresa na medida em que já em CA 1 e Apologia 1 ou CA 3 e Apologia 3 se atribuíra reconhecimento autoritativo ao Credo Niceno-Constantinopolitano e ao Apostólico (quanto ao Credo de Atanásio, cf. Artigos de Esmalcalde 1). Isso, entretanto, não deve induzir à suposição de que a recepção das confissões da igreja antiga tenha de ser atribuída unilateralmente à influência e vontade conciliadora de Melancthon, o principal autor da CA e da Apologia. Que a contribuição de Lutero deva ser levada substancialmente em consideração mostram, de maneira exemplar, suas explicações do Credo Apostólico nos catecismos. Ele tinha um carinho e apreço particulares pelo Credo como fórmula abreviada da Escritura e *summa evangelii* [suma do evangelho]. Com a designação do Credo Apostólico como *summa evangelii* já está indicado de que modo os “três símbolos principais” reivindicam validade na igreja evangélica, a saber, como “confissão da fé em Cristo usada unanimemente na igreja”, como reza, na versão original e oficial em alemão, o respectivo título do LC, que se refere a um texto de Lutero que tem o mesmo título (cf. WA 50, 255-283). Símbolos “ecumênicos” são, portanto, “as confissões de fé pelas quais a realidade de Cristo testemunhada na Sagrada Escritura é confessada como evangelho de maneira tão exemplar pela igreja concreta que a partir delas se deve reconhecer historicamente de modo eminente a verdadeira igreja, como e onde ela esteja sob outros aspectos, e se deve medir regulativamente o consenso com ela” (Kinder, p. 192). A rigor, os símbolos da igreja antiga não representam, pois, uma autoridade coordenada ao evangelho documentado na Escritura, e sim uma função do testemunho escriturístico que pode orientar para a percepção correta desse testemunho, sem usurpar o papel de norma normatizante que cabe somente à própria Escritura.

Se os símbolos da igreja antiga devem ser subordinados ao testemunho escriturístico e ser estritamente interpretados a partir deste, isso vale em grau maior ainda para as demais tradições dos pais, às quais a CA recorre de bom grado e com freqüência. Além de algumas referências genéricas a *veteres scriptores* [escritores antigos], *patres* [pais] etc., a CA invoca nominalmente “21 vezes de maneira positiva um teólogo da igreja antiga ou sua obra” (cf. CA 6, 3; 18, 4ss.; 20, 13.14.26.30; 22, 5.6.7; 23, 25; 24, 33.36.41.45; 25, 10s.; 26, 17.44 [duas vezes]; 27, 2.35; 28, 28), sendo

que, com exceção de João Crisóstomo, só aparecem pais da tradição ocidental. “Com sete citações, Agostinho é o pai da igreja mencionado com a maior frequência” (CA 18, 4s.; 20, 13.26; 26, 17; 27, 2.35; 28, 28). “Com quatro menções, segue-se Ambrósio na lista das testemunhas autorizadas” (CA 6, 3; 20, 14.30; 24, 33). “Os confessores se apóiam, duas vezes cada, em Cipriano” (CA 22, 5; 23, 25), “Crisóstomo” (CA 24, 36; 25, 10s.) e na “*Historia tripartita* de Cassiodoro” (CA 24, 41; 26, 45). “Mencionam-se uma vez cada um a Irineu” (CA 26, 44), “Jerônimo” (CA 22, 6), “e os papas Gelásio” (CA 22, 7) “e Gregório Magno” (CA 26, 44). “O pai da igreja mais antigo invocado pelos confessores é Irineu de Lião (m. em 202) e o mais recente, o papa Gregório Magno (m. em 604)” (Dittrich, p. 39s.; cf., de modo geral, Fraenkel).

Relativamente sem importância é, em contraposição, a invocação de certas autoridades da igreja medieval. São mencionados João Gerson (CA 26, 13; 27, 60), o papa Pio II (CA 23, 2) e Nicolau de Cusa (CA 22, 4). “Todos os três são teólogos da escolástica tardia, de modo que na CA não há quaisquer referências a teólogos da alta escolástica, e muito menos sua recepção” (Dittrich, p. 42). Isso é, sem dúvida, também um sinal de menosprezo teológico, mas merece ser levado em conta o aspecto de que “Melancthon, por exemplo, não [repete] os ataques a Tomás de Aquino que ainda foram formulados nos Artigos de Torgau” (Dittrich, p. 43). Que o relacionamento da Reforma com a Idade Média de modo algum estava determinado por uma contraposição indiferenciada é um fato que, de resto, também se poderia documentar, além de referências ao Livro das Sentenças de Pedro Lombardo (cf. *ibid.*, p. 44s.), a partir da recepção do símbolo laterano de 1215 (cf. DH 800ss.: “*Firmiter credimus et simpliciter confitemur*” [Cremos firmemente e confessamos francamente]), o qual, entre as confissões de fé medievais, constitui o inequívoco ponto alto, em sua espécie só comparável com o Credo Niceno-Constantinopolitano (cf. Moeller). Deve-se apontar, ainda, para a existência de paralelos materiais entre a CA e o *Decretum pro Jacobitis* florentino de 1442 (DH 1330ss.), bem como para as múltiplas referências ao *Decretum Gratiani*, que é citado na versão latina da CA oito vezes de maneira expressa e com indicação exata de passagem (CA 22, 7.9; 25, 10.12; 26, 44; 27, 35; 28, 27.34), e mais frequentemente de maneira geral (CA Concl. 1, 2; Prefácio 2, 1; 23, 13.16.21.26; 24, 11; 27, 1.4.9.23.31.32.40; 26; 28, 41.67).

Não seria difícil apresentar outros comprovantes de uma referência afirmativa à tradição da igreja por parte da confissão reformatória. Eles não só confirmam a certeza eclesiológica de CA 7, 1 de que “*una sancta ecclesia perpetuo mansura sit*” [sempre permanecerá uma santa igreja], mas

também mostram que não se pode falar da existência de uma posição fundamentalmente crítica em relação à tradição por parte da confissão reformatória. Isso nada muda no fato de que, segundo a concepção dos pais reformatórios, a tradição eclesiástica tem na Escritura Sagrada enquanto documento canônico da fé o critério de sua validade. Também a própria Confissão de Augsburg, junto com os demais escritos confessionais da Reforma de Wittenberg, só pretende ter validade porque (*quia*) e na medida em que (*quatenus*) estiver de acordo com a palavra de Deus testemunhada originariamente na Bíblia formada pelo Antigo e Novo Testamento.

2 - A Sagrada Escritura como norma canônica da tradição

Ao passo que nem a Confissão de Augsburg e sua Apologia nem os Catecismos, os Artigos de Esmalcalde e o Tratado de Melancthon contêm um tópico doutrinário especial a respeito da Sagrada Escritura, a Fórmula de Concórdia é o único documento contido no Livro de Concórdia que antepõe a seus artigos uma breve introdução sob o título “Da suma, regra e norma de acordo com a qual deve ser julgada toda doutrina e devem ser explicados e decididos, de maneira cristã, os erros que surgiram” (Livro de Concórdia [= LC] 499; cf. LC 541). Ali se confessa, remetendo a SI 119.105 e Gl 1.8, “que somente os escritos proféticos e apostólicos do Antigo e do Novo Testamento são a única regra e norma segundo a qual devem ser ajuizadas e julgadas igualmente todas as doutrinas e todos os mestres” (LC 499, 1). Eles são a “pura e límpida fonte de Israel” (LC 541, 3), o único juiz e “pedra de toque” (LC 501, 7) da doutrina correta e incorreta. “Outros escritos, entretanto, dos antigos ou dos novos mestres, seja qual for o nome deles, não devem ser equiparados à Escritura Sagrada, porém todos lhe devem ser completamente subordinados, não devendo ser recebidos diversamente de ou como mais do que testemunhas da maneira como e quanto aos lugares onde essa doutrina dos apóstolos e profetas foi preservada nos tempos pós-apostólicos” (LC 499, 2). Em consequência disso, a totalidade do testemunho cristão de fé encontra na Sagrada Escritura como documento do evangelho seu conteúdo suficiente e critério crítico ao qual deve corresponder. Tal correspondência acontece na consciência da diferença existente entre palavra divina e humana, afirmando-se que “somente a palavra de Deus deve ser e continuar sendo a única norma e regra de toda a doutrina, e [...] os escritos de nenhum ser humano devem ser considerados iguais a ela, porém tudo lhe deve ser sujeitado” (LC 543, 9).

Se com isso já está apresentada em sua íntegra a doutrina explícita a respeito da Escritura contida na Fórmula de Concórdia [= FC] (cf. Gün-

ther), só de maneira muito limitada se pode dizer que com ela teria início, dentro do luteranismo, uma formalização do princípio escriturístico da Reforma. Em favor de tal tendência à formalização, frequentemente atestada, depõe, quando muito, o fato de que a doutrina da Escritura foi desenvolvida de maneira explícita e na forma de um sumário enunciado preliminar. Contudo, não se poderá dizer que isso acontece à parte do emprego soteriológico da Escritura e no interesse primordial por uma instância de legitimação formalmente autoritativa e por sua fundamentação igualmente formal. Os prolegômenos da FC sobre a teologia da Escritura estão, antes, claramente orientados pela salvação testemunhada através da Escritura e, por conseguinte, direcionados para a função mediadora da salvação do testemunho escriturístico. É à realização dessa função que eles devem servir e é em sua realização que se cumprem. Em favor disso depõem não só as duas citações bíblicas aduzidas para fundamentar a normatividade da Escritura, ambas voltadas para a salvação do ser humano (cf. Schlink, p. 34), mas também a própria brevidade das explicações. O que se pode depreender delas em termos de conteúdo é, essencialmente, apenas que tão-só os escritos proféticos e apostólicos do Antigo e do Novo Testamentos – que devem ser considerados, em termos de conteúdo, suficientes para a salvação e não necessitam de uma complementação material e muito menos de acréscimos críticos da tradição eclesiástica (cf. LC 499, 2: “diversamente de ou como mais”) – têm dignidade canônica e constituem a norma de toda doutrina eclesiástica. Nesse sentido, a unidade do Antigo e do Novo Testamentos – cujos escritos também são chamados de Escritura em sentido absoluto – é pressuposta como evidente e indivisível. Entretanto, como igualmente evidente pressupõe-se também que a unidade canônica dada dos Testamentos constitui um nexos diferenciado e, por isso, também carente de diferenciação e capaz de diferenciação; isso é indicado não só pela distinção entre antigo e novo, mas também por aquela entre profético e apostólico.

Se até aqui está tudo claro, a pergunta subsequente sobre quais os escritos específicos que pertencem ao Antigo e ao Novo Testamentos considerados canônicos não é respondida e nem mesmo colocada. Em todo o Livro de Concórdia, assim como na Fórmula de Concórdia, não há decisões explícitas sobre as partes integrantes e os limites do cânone. Não há uma lista formal do cânone, o que, afinal, é digno de nota em face dos debates da época em torno da distinção de escritos proto e deuterocanônicos, da posição dos chamados apócrifos veterotestamentários e, por fim, face ao cânone florentino confirmado definitivamente em Trento e da decisão acerca do cânone da *Confession de foy* reformada, que foi divergente em termos de conteúdo, mas comparável em termos formais. Pelo visto, na Reforma de

Wittenberg não havia, no período até a Fórmula de Concórdia, um interesse teológico prioritário numa definição numérica precisa e numa listagem exata dos diversos livros canônicos. Se o centro da Bíblia se tornara certo em consequência do uso concreto da Escritura, a questão das margens do cânone podia, sem receio, continuar sendo uma questão marginal.

Não obstante isso, os pais da Reforma de Wittenberg sem dúvida associavam ao termo “Sagrada Escritura” a noção de um determinado conjunto quantificável. Por outro lado, eles nunca defenderam uma abertura pura e simples do cânone, embora Lutero externasse, por vezes, a opinião de que considerava os *Loci communes* de seu amigo Filipe Melancthon dignos de fazer parte do cânone (“*canone quoque Ecclesiastico dignum*”; WA 18, 601, 6). Se, portanto, a forma codificada da Bíblia de modo algum deveria ser desfeita, ainda assim, em face da restante inexatidão das margens do cânone, não se estava disposto a reconhecer a necessidade teologicamente imprescindível de supor uma instância de autorização externa à Escritura que fundamentasse ou confirmasse de maneira vinculativa a canonicidade do cânone. Por meio da enfática constatação da Fórmula de Concórdia de que se deveria utilizar como instância canônica tão-só e exclusivamente a Escritura, tal suposição é excluída, mesmo que não explicitamente, ao menos indiretamente e em termos de conteúdo, pois juntamente com a unicidade canônica da Escritura está afirmada, ao lado de e junto com sua suficiência material para a salvação, implicitamente também sua capacidade de – usando uma expressão de Karl Barth (*Kirchliche Dogmatik*, v. I/1, p. 110) – impor-se a si mesma como cânone, ou seja: fundamentar e confirmar a si própria em sua canonicidade.

Entretanto, a capacidade de autocanonização incluída na unicidade normativa da Escritura não tem primordialmente – repetindo uma vez mais – o caráter de uma autoquantificação, e sim de uma autoqualificação, a qual encerra possibilidades decisivas de quantificação, sem precisar chegar até uma completude definitiva nesse sentido. A falta de uma lista definitiva do cânone no Livro de Concórdia, incluindo a Fórmula de Concórdia, prova isso. Inversamente, porém, também não se encontra na Fórmula de Concórdia e no restante do Livro de Concórdia nenhuma crítica explícita a listas tradicionais do cânone, o que, mais uma vez, indica a posição dogmaticamente secundária dessa temática.

Além disso, não se utiliza expressamente o axioma de que a Escritura, assim como é sua própria norma de vinculatividade, também constitui sua própria crítica. Mas seria um equívoco inferir disso uma compreensão formalmente autoritativa da Bíblia e de seus escritos. Se, como o exige toda a tradição confessional de Wittenberg, se além ao caráter determinado da

Bíblia em termos de conteúdo, não se poderá prescindir, nem com vistas ao Antigo nem ao Novo Testamento – empregado de maneira muito mais extensa nos escritos confessionais –, das diferenciações materiais características de todo uso concreto da Escritura, as quais são de caráter crítico, i. e., dissolvente da indiferença formal, mesmo que concretamente não se exerça uma crítica explícita do cânone. Todavia, essa crítica só será teologicamente legítima se não for introduzida na Escritura a partir de fora, mas for obtida a partir de seu próprio conteúdo, a partir do qual a autoridade canônica da Escritura se fundamenta e ao qual ela visa. Portanto, dito brevemente, a forma canônica da Escritura só é respeitada na percepção de seu conteúdo. Em conseqüência, seu sentido só pode comprovar-se no uso concreto da Escritura. É verdade que tal uso concreto da Escritura se move sempre num contexto canônico, de cujo nexos total não se deve abstrair justamente no interesse de uma concretização determinada; neste sentido, não deixaria de ser problemático introduzir seqüências fixas de posições autoritativas dentro dos escritos canônicos. Não obstante, nos termos do uso concreto da Escritura não se pode, igualmente, falar de uma paridade autoritativa assegurada formalmente de todos os escritos considerados canônicos. Neste sentido, Gerhard Ebeling tem razão ao afirmar que a compreensão reformatória de cânone, que concede a autoridade ao corpo de escritos recebido como canônico, “só [pode] reconhecer como canônico” o decreto eclesiástico sobre o cânone – sem o qual, porém, não se tem uma quantidade de textos canônicos definida numericamente com clareza e circunscrita de maneira fixa – “no sentido de que ele, por ser interpretação, verificado com base na própria Escritura, é justamente tomado ao pé da letra em seu juízo sobre a canonicidade da Escritura” (Ebeling, p. 303).

Com o desenvolvimento da tese de uma capacidade de autoconstituição qualitativa da Sagrada Escritura, que contém a suposição de uma autoquantificação de textos canônicos possível ao menos nos elementos básicos, está associada a conseqüência crítica de que, para a fundamentação e autenticação da canonicidade do cânone, não há necessidade de uma instância formal de autorização externa à Escritura. A convicção com a qual a teologia reformatória se distancia não só de Roma, mas também dos entusiastas e de sua vinculação da autoridade da Escritura à dotação direta de indivíduos com o Espírito, aparece na forma do teorema reformatório – não desenvolvido explicitamente nos escritos confessionais – da autopistia e capacidade de auto-intepretação da Escritura novamente e de maneira estruturalmente análoga no contexto da temática do uso da Escritura, do qual ela se deriva concretamente. Essa convicção contém a certeza, que não é outra coisa do que a certeza da consciência moral da fé, a saber, de que o teor

de sentido do cânone tem capacidade e condições de impor-se a si mesmo por força de sua evidência material. Ora, conclui-se que, se a própria Escritura consegue tornar sua verdade acessível, então para perceber e interpretar de modo autêntico a verdade da Escritura não há necessidade de supor nenhuma outra autoridade que não seja a da própria Escritura. Conseqüentemente, a autoridade da igreja e de seus ministros está subordinada, em todos os aspectos, à autoridade da palavra da Escritura e liberada à verificação com base nessa palavra. Com isso não só se exclui o direito da igreja de promulgar um novo dogma – não autenticado pelo testemunho da Escritura –, mas ao mesmo tempo se nega a possibilidade de que um único membro ou um grupo de membros da igreja reivindicuem autoritativamente, por força de seu ministério ou sua pessoa, decidir exclusivamente sobre a legitimidade ou consonância escriturística da fé. A determinação de que só existe igreja dentro dos limites da pura palavra da Escritura exclui fundamentalmente tal reivindicação de monopólio. A conseqüência disso não é que se estatua um dogma da falibilidade, e sim que se nega consistentemente a infalibilidade e impossibilidade de contestação de decisões doutrinárias da igreja, mesmo que contem com a bênção de papas e concílios.

Errare humanum est – errar é humano: segundo o juízo reformatório, isso aplica-se também às instâncias diretivas da igreja, e a confissão cristã de tal passibilidade de erro é exigida pela comunidade de responsabilidade – criada pela responsabilidade frente à palavra da Escritura – de todos os membros da igreja e, em última análise, pela necessidade teológica da distinção correta entre Deus e o ser humano. De maneira alguma se nega a importância das decisões de instâncias doutrinárias da igreja, que devem efetivamente ser consideradas prejudgamentos; entretanto, elas não devem impedir o processo de exame contínuo a partir da palavra da Escritura nem exigir obediência cega. Por conseguinte, é direito e dever de cada pessoa crente formar por si mesma um juízo em termos de conteúdo mediante a leitura e o estudo da Escritura. O interesse elementar dos reformadores em traduzir a Bíblia para a respectiva língua nacional e disseminá-la entre o povo corresponde a esse aspecto teológico da questão e é uma conseqüência dele. Neste sentido, pressupunha-se sempre a convicção de que a Escritura consegue comprovar por si mesma sua verdade.

Por isso, não é por acaso, mas corresponde à autocompreensão dos escritos confessionais luteranos e sua teologia da Escritura que a Confissão de Augsburgo conclua a confissão por ela dada com o seguinte oferecimento: “E caso alguém entenda que falta algo, estamos prontos a dar-lhe informação mais ampla, com base na divina Escritura Sagrada” (LC 62s., 7). Com isso está dito que a confissão não contém o fundamento de sua valida-

de em si mesma, mas o deve à palavra da Escritura, à qual se subordina e a partir da qual deve ser examinada. Só quando está sustentada pela demonstração escriturística a confissão é, como ela própria supõe, teologicamente vinculativa. Isso é documentado não só pela conclusão, mas também pelo prefácio da CA, onde se declara que a confissão de fé apresentada é pregada e ensinada “com base na divina Escritura Sagrada” (BSLK 45, 33; prefácio, 8: *ex scripturis sacris et puro verbo Dei* [a partir da Sagrada Escritura e da pura palavra de Deus]); como abonação adicional pode-se aduzir o que se diz, na conclusão da 1ª parte, acerca dos artigos precedentes da fé e da doutrina, a saber, que eles estariam “em conformidade com a pura palavra de Deus e a verdade cristã” e “claramente fundamentados na Sagrada Escritura” (BSLK 83c, 16-83d, 1). Portanto, se os enunciados sobre a referência à Escritura constituem o marco formal da Confissão de Augsburgo, nos diversos artigos e em suas argumentações em termos de conteúdo se faz sempre uso concreto do testemunho da Escritura. Com isso se destaca, de maneira claramente perceptível, a importância material do princípio formal (assim chamado de forma equívoca) da Reforma.

3. O uso da Escritura na Confissão de Augsburgo

Se se pergunta detalhadamente pela extensão e pelo caráter das referências explícitas à Escritura feitas na CA – que deve ter se orientado substancialmente pela Vulgata, às vezes também pelo “Testamento de setembro” de Lutero e pelas revisões posteriores dessa primeira tradução (cf. Stuhlmacher) –, cai na vista inicialmente, além da já mencionada ausência de um artigo próprio sobre a Escritura – o que faz com que toda a atenção teológica seja dirigida ao uso efetivo que se faz da Escritura (cf. Schlink, p. 24) –, a distribuição desigual de citações da Escritura empregadas para fundamentar os diversos artigos e o fato de ela privilegiar claramente a 2ª parte da CA. Também neste sentido CA 28 ocupa uma posição especial: com 24 citações no texto em alemão e 26 no texto latino se atinge “um acúmulo que supera de longe todos os demais artigos” (Holtz, p. 76). Cai na vista, além disso, o emprego muito reduzido de abonações escriturísticas do Antigo Testamento. “No texto em alemão encontram-se cinco citações do Antigo Testamento e no latino, sete. Uma das citações, contudo, é aduzida duas vezes, a saber, o Sl 19.13, citado nos artigos 11 e 25. Assim, de fato são apenas quatro respectivamente seis passagens veterotestamentárias que a CA oferece.” (Holtz, p. 78). No que diz respeito ao Novo Testamento, Paulo está claramente no primeiro plano da atenção da CA. Houve até quem achasse poder reconhecer nos artigos 2 a 10 “elementos básicos da estrutu-

ra das Epístolas aos Romanos e aos Gálatas”. Entretanto, as citações mais freqüentes do *corpus paulinum* – no qual são enquadradas as epístolas pastorais e a Carta aos Efésios, mas não a Epístola aos Hebreus – não são tiradas da Carta aos Romanos ou aos Gálatas, e sim de 1 Coríntios. Isso se deve ao fato de que esta epístola é a que aborda mais extensamente problemas da vida comunitária, que estão no centro dos artigos 22 a 28, onde se encontra, de modo geral, a inequívoca maioria das citações bíblicas.

Na 1ª parte da CA, porém, a Epístola aos Romanos adquire uma importância decisiva, ao lado de Gálatas. Assim, a primeira referência da CA a enunciados específicos da Escritura é, significativamente,

uma referência à Carta aos Romanos. O artigo 4, que trata “da justificação” e que constitui o fundamento teológico para toda a confissão subsequente tanto em sua posição quanto em sua negação, conclui suas proposições dizendo: “conforme diz São Paulo em Romanos 3 e 4” (LC, 30, 3). A versão utilizada da CA remete na nota de rodapé a Rm 3.21ss. e 4.5. Isso certamente não é de todo injustificado, mas dificilmente corresponde ao que tinham em mente os autores da CA. Eles decerto estão pensando ao menos – se é que não principalmente – no contexto total do enunciado teológico desdobrado por Paulo em Rm 3 e 4. Também em outros pontos é perceptível que a CA não entende as passagens bíblicas de maneira puntiforme, mas pretende compreendê-las a partir de seu contexto. (Holtz, p. 79s.).

No tocante a Paulo, isso significa, em termos de conteúdo, que os reformadores recorrem a ele não apenas aduzindo versículos avulsos, e sim à totalidade de seu testemunho em favor da doutrina da justificação. Assim, por exemplo, no artigo 20 se afirma, acerca da doutrina da fé, que ela “é tratada aberta e claramente por Paulo em muitas passagens, de modo especial em Efésios 2”, cujos versículos 8 e 9 são então citados literalmente. De maneira mais geral ainda se remete, em CA 24 (LC 46), à doutrina de São Paulo de que “alcançamos graça diante de Deus pela fé, não por obras”. De natureza genérica são, por fim, também as remissões teologicamente centrais contidas em CA 26 (LC 49, 4ss.) e CA 27 (LC 54, 37ss.), onde Paulo é convocado, com o conjunto de sua mensagem, como fiador bíblico da doutrina reformatória da justificação do pecador por graça, por causa de Cristo, mediante a fé.

Em comparação com o *corpus paulinum*, a seleção de textos das epístolas católicas, de Atos dos Apóstolos e também dos evangelhos é consideravelmente mais exígua. E aí o primeiro evangelho ocupa o primeiro lugar não só entre os sinóticos, mas também em comparação com João.

Enquanto que Mateus é citado 10 vezes com nove passagens (Mt 15.9 é mencionado duas vezes, nos artigos 26 e 27), citações do Evangelho de João

se encontram só cinco vezes no texto em alemão e cinco no latino. Na versão em alemão uma passagem, Jo 8.44, é citada duas vezes, nos artigos 19 e 23 (neste último, ela não consta no texto latino). João 14.6 só se encontra na versão em latim, no artigo 20. Além disso, Lucas está representado com quatro menções, Marcos é citado uma vez no texto em alemão (Mc 9.29 no artigo 26) e duas no latino (além de 9.29, Mc 16.15 no artigo 28). (Holtz, p. 79).

Deve-se acrescentar que, desconsiderando circunstâncias históricas específicas, por via de regra são mencionadas pelo nome as pessoas às quais se atribui a formulação de uma citação. Entretanto, em parte alguma se pode descobrir que o caráter vincutivo da mensagem da Escritura seja tornado dependente de uma eventual hierarquia dos autores bíblicos. A autoridade da Escritura consiste unicamente no teor de seu sentido.

Esse teor de conteúdo está, segundo o juízo dos reformadores, manifestamente fundamentado e dado no evangelho da justificação, que é Jesus Cristo, o Crucificado ressurreto, em pessoa. Mas, porque o evangelho contém uma referência retrospectiva à lei, essa referência precisa ser apreendida adequadamente por causa do evangelho e de sua compreensão, de sorte que a distinção correta entre lei e evangelho faz parte da mais importante tarefa relacionada à teologia da Escritura. Como diz Melanchthon na Apologia (4, 5): “*Universa scriptura in hos duos locos praecipuos distribui debet: in legem et promissiones. Alias enim legem tradit, alias tradit promissionem de Christo [...]*” [Toda a Escritura deve ser distribuída por estas duas questões principais: a lei e as promessas. Pois ora propõe a lei, ora a promessa a respeito de Cristo]. E mais adiante (Apologia 12, 53) ele acrescenta a título de explicação:

Haec enim sunt duo praecipua opera Dei in hominibus, perterrefacere, et iustificare ac vivificare perterrefactos. In haec duo opera distributa est universa scriptura. Altera pars lex est, quae ostendit, arguit et condemnat peccata. Altera pars evangelium, hoc est, promissio gratiae in Christo donatae, et haec promissio subinde repetitur in tota scriptura, primum tradita Adae, postea patriarchis, deinde a prophetis illustrata, postremo praedicata et exhibita a Christo inter Judaeos et ab apostolis sparsa in totum mundum. [Pois aterrorizar, e justificar e vivificar os aterrados, são as duas obras principais de Deus nos seres humanos. Nessas duas obras se divide a Escritura toda. Uma parte é a lei, que mostra, argüi e condena os pecados; a outra é o evangelho, isto é, a promessa da graça dada em Cristo. E esta promessa é repetida constantemente em toda a Escritura. Primeiro foi entregue a Adão, depois aos patriarcas; em seguida, foi ilustrada pelos profetas. Por último, foi pregada e apresentada por Cristo entre os judeus e espargida pelos apóstolos em todo o mundo.]

A suma da Escritura consiste, portanto, na lei e no evangelho. Mas, porque a ação de Deus na lei que aterroriza os seres humanos, pondo o pecado a descoberto, acusando e condenando, está direcionada para a promessa da justificação como a palavra propriamente dita de Deus, também se pode, com boas razões, dizer concisamente que a suma da Escritura é o evangelho. E a partir do evangelho também se fundamenta a normatividade da Escritura, de sorte que se deve afirmar: “A Sagrada Escritura é norma enquanto testemunho profético e apostólico do evangelho.” (Schlink, p. 28; grifado pelo autor). Por ser testemunho do evangelho, ela é norma canônica de toda a doutrina da igreja. Numa palavra: ela é o que é como mensagem alegre de Deus para o ser humano que está compreendida no nome de Jesus Cristo e tornada acessível no Espírito Santo para a salvação do pecador.

Para os reformadores, era evidente que com o evangelho da justificação, fundamentado pela cristologia e teologia da trindade, estava apreendido o centro do sentido interior e, por conseguinte, o sentido da Escritura de modo geral. E isso lhes parecia ser demonstrado não só por versículos avulsos, mas pelo testemunho conjunto da Bíblia inteira (cf. Schlink, p. 25), pela suma tanto do Antigo quanto do Novo Testamento; “sicut Petrus inquit: Huic (sc. Christo) omnes prophetae perhibent testimonium, in nomine ipsius accipere remissionem peccatorum omnes, qui credunt in eum.” (Apologia 20, 2) [conforme diz Pedro: “Dele (sc. de Cristo) todos os profetas dão testemunho de que, por meio de seu nome, todo o que nele crê recebe remissão de pecados”] (LC 241, 2). Neste sentido, cabe efetivamente ao artigo sobre a justificação – que, contudo, também podia ser desdobrado, de maneira estruturalmente análoga, no marco da temática da liberdade, p. ex. – uma função de orientação hermenêutica para a compreensão reformatória da Escritura. Essa função faz dele, de determinada forma, o cânone no cânone e o artigo que “é o único a abrir a porta para a Bíblia inteira” (BSLK 159, 11s.). Entretanto, nessa função a doutrina da justificação não deve ser considerada uma espécie de princípio dedutivo ou critério seletivo axiomático, e sim, antes, uma idéia regulativa depreendida da própria Escritura para ser comprovada, de caso em caso, de maneira nova a partir dela. Por isso, a idéia da justificação, na acepção da teologia reformatória, jamais poderá isolar-se doutrinariamente e emancipar-se do testemunho escriturístico; ela se caracteriza, antes, por retornar constantemente àquilo que é seu ponto de partida. Neste sentido, a rigor ela não é, ou ao menos não é apenas, uma idéia, e sim o movimento vital peculiar à fé.

No entanto, também e justamente sob essas condições fica mantido o problema da diferenciação material, seja entre os dois Testamentos, seja dentro deles. Que isso seja assim é demonstrado inequivocamente pela prá-

tica de citações bíblicas da CA, apresentada acima. Embora a igualdade canônica de todos os escritos bíblicos seja mantida formalmente, não há qualquer dúvida de que são feitas distinções em termos de importância material. Mas isso é uma implicação necessária e inevitável de todo uso concreto e materialmente definido da Escritura, não constituindo, por isso, uma objeção à doutrina reformatória da Escritura.

4 - O evangelho como quintessência e critério do testemunho da Escritura e da confissão de fé da igreja

Na tradição confessional de Wittenberg, o conceito de evangelho é empregado em acepções diferentes ou, ao menos, diferenciáveis (cf. Fagerberg, p. 90-106). Por um lado, ele designa a Bíblia inteira, portanto não só os quatro evangelhos segundo Mateus, Marcos, Lucas e João, mas também os demais escritos neotestamentários, e até, além disso, ocasionalmente também os livros do Antigo Testamento. “O evangelho ensina” tem, então, o mesmo significado da expressão *scriptura docet* [a Escritura ensina], sendo que o evangelho designa não só a forma, mas, ao mesmo tempo, o conteúdo da doutrina da Escritura. A Escritura é evangelho não apenas e não primordialmente em sua configuração escrita formal, por mais significativa e importante que seja a literalidade para seu uso evangélico; ela é evangelho também e principalmente por causa de seu teor de sentido, cujo testemunho atual pela proclamação em palavra e sacramento constitui a tarefa essencial da igreja. Evangelho, neste sentido, “a rigor não é aquilo que consta em livros e é formulado em letras, e sim, antes, uma pregação oral e palavra viva, e uma voz que ressoa no mundo inteiro e clama publicamente para que seja ouvida em toda parte” (WA 12, 259, 10). Ainda assim, a pregação oral do evangelho permanece vinculada à palavra literal da Escritura, na qual o evangelho está canonicamente documentado.

Também é preciso fazer uma distinção terminológica no que diz respeito ao caráter materialmente determinado do evangelho normativamente documentado na Escritura. Em sentido próprio e rigoroso, o conceito de evangelho conforme os escritos confessionais luteranos significa a promessa de justificação do pecador, por graça e por causa de Cristo, direcionada para a fé. Evangelho é promessa da vontade graciosa incondicional de Deus, indicativo autoritativo do perdão dos pecados. Sua função consiste em erigir e libertar as consciências morais desesperadas por causa da culpa e enredadas na maldade. Mas também se pode falar do evangelho em outro sentido ainda: em termos amplos, o conceito abrange então, junto com o indicativo, também o imperativo, além da pregação do perdão dos pecados,

também o chamado ao arrependimento, que visa assustar o ser humano e torná-lo consciente de sua perversidade.

No artigo 5 da Fórmula de Concórdia se aponta expressamente para essa diferença de duas modalidades de uso do termo “evangelho”, quando se diz que “a palavrinha *evangelho* não foi usada e entendida sempre em um só e mesmo sentido, senão que de duas maneiras, nas Santas Escrituras de Deus, bem como pelos antigos e modernos mestres da igreja” (LC 598, 3). Por um lado, ela é usada e entendida como quintessência de toda a proclamação que Jesus Cristo fez durante sua vida na terra e ordenou aos seus que a observassem no Novo Testamento (LC 598, 4). Neste caso, como se indica a partir de Mc 1.1,4; 16.15; Lc 24.46s. e At 20.24, o termo “evangelho” contém sumariamente tanto a pregação do arrependimento quanto a proclamação do perdão dos pecados. “E nesse sentido a *generalis definitio* [definição geral], isto é, a descrição da palavra quando usada em sentido lato e à parte da distinção própria entre lei e evangelho, é correta quando se diz que o evangelho é pregação do arrependimento e do perdão dos pecados.” (LC 599, 5). Em seu “sentido próprio” (LC 599, 6), porém, a palavra “evangelho” seria usada, em segundo lugar, não nesse sentido, mas no sentido “onde não inclui a pregação do arrependimento, mas apenas a proclamação da graça de Deus” (ibid.). Como abonação disso remete-se a Mc 1.15.

Em seguida, essa constatação terminológica é melhor definida por diferenciações quanto ao conceito de arrependimento (cf. Frank, v. 2, p. 283ss.). Também a palavra “arrependimento”, diz-se aí, “não é usada em apenas um sentido nas Sagradas Escrituras” (LC 599, 7), pois, por um lado, ela designaria, segundo a terminologia bíblica, “a conversão inteira do ser humano” (ibid.) e, por outro, apenas o reconhecimento sincero do pecado, decorrente da lei, o pesar de coração por causa dele e a abstenção dele, mas não a fé no evangelho. Esta fé, porém, teria de acrescentar-se à conversão a Deus para que esta seja completa, ou melhor, salutar (LC 599, 9). Neste sentido, devem-se perceber as duas coisas: “o evangelho não prega remissão de pecados a corações grosseiros, seguros, mas aos ‘quebrantados’ ou penitentes” (ibid., remetendo a Lc 4.18); neste sentido, ele pressupõe a pregação da lei. Entretanto, “a mera proclamação da lei, sem Cristo” (LC 599, 10), seria um empreendimento não só funesto, mas destrutivo, visto que “ou faz pessoas presunçosas, que imaginam poder cumprir a lei com obras externas”, ou pessoas que “caem em desespero total” (ibid.).

Para evitar tal desgraça, “Cristo toma a lei em suas mãos e a explica espiritualmente” (ibid.). Isso acontece, por um lado, pelo fato de ele, de

certa maneira, aprofundar incomparavelmente o reconhecimento do pecado por meio de sua paixão e morte (cf. LC 600, 12) e operar, com isso, um reconhecimento – que supera toda e qualquer forma de presunção – do estado de queda abissal no pecado que “Moisés jamais poderia ter espremido” dos seres humanos (LC 600, 10, com subsequente remissão a 2 Co 3.13). Isso acontece, por outro lado, também com o objetivo de que o pesar do reconhecimento abissal do pecado não acabe virando desespero por causa da culpa do pecado, e sim de convertê-lo em “arrependimento para a salvação”, como se diz fazendo referência a 2 Co 7.10 (LC 599, 9). Se, pois, Cristo toma a lei em suas mãos e a explica espiritualmente e se, portanto, o Espírito de Cristo precisa não só consolar, mas, através do ofício da lei, também convencer o mundo do pecado e fazer no Novo Testamento sua obra estranha, então isso acontece sempre com a finalidade de fazer com que a pregação da lei não acabe em presunção ou desespero, na qual ela forçosamente teria de acabar tomada isoladamente e sem Cristo, e sim de direcioná-la para a pregação do evangelho, para que possa ser realizada a obra própria que consiste no perdão dos pecados. Perdão dos pecados, pregação da graça, consolo da consciência moral, etc. são e permanecem, portanto, a obra própria e intrínseca de Cristo e de seu Espírito, que “é chamado o Consolador” (LC 600, 11). Isso não é negado, e sim confirmado pela ligação do ofício de Cristo e de seu Espírito com o ofício da lei. Em sentido estrito, a obra própria de Cristo e de seu Espírito, assim como se efetiva no evangelho ou como evangelho, é e permanece “consolar e erguer os que estão aterrorizados e pusilânimes” (LC 600, 13). Aterrorizar e acusar, porém, é a obra própria da pregação da lei, e só é a obra de Jesus Cristo e de seu Espírito evangélico naquele sentido não-próprio que é designado pela distinção entre *opus alienum* [obra estranha] e *opus proprium* [obra própria]. O próprio Lutero é apresentado várias vezes como autoridade para essa suposição fundamental. Cita-se, além disso, a Apologia (4, 257).

Em suma: a lei e o evangelho encontram-se num nexó diferenciado, que está direcionado para a distinção, mas não para a separação, porém tampouco para uma suspensão teológico-especulativa da diferença dada. Pode-se, por conseguinte, definir o relacionamento entre a lei e o evangelho como um nexó de diferença não-sintetizável. Dizendo-o com as palavras da Fórmula de Concórdia (FC 5): “Assim, ambas as doutrinas estão uma com a outra e devem ser promovidas lado a lado, mas em ordem certa e com a devida distinção. E é com justiça que se condenam os antinomistas ou nomenclastas, que lançam a pregação da lei para fora das igrejas e querem que se reprove o pecado e se ensinem contrição e pesar não a partir da lei, mas apenas do evangelho.” (LC 601, 15). Portanto, a indiferenciação tendencial

do relacionamento entre lei e evangelho deve ser tida como condenável dano fundamental da doutrina antinomista, o qual o Epítome comprime e destaca, à sua maneira, com uma conotação anti-romana (LC 516, 11). Numa palavra: “A não-distinção entre lei e evangelho [...] serve unicamente à lei portadora de morte. Sua distinção, em contrapartida, serve unicamente ao evangelho criador de vida.” (Bayer, p. 158). Ou, numa formulação mais breve ainda: “Evangelho é a distinção entre lei e evangelho.” (Moghaupt, p. 206 e 219).

Se com isso já está alcançado o resultado mais importante de FC 5, o restante do artigo serve essencialmente para examinar e explorar esse resultado, bem como para certificar-se de sua correção em termos de teologia bíblica. O que é propriamente a lei? Ela é “doutrina divina em que a justa e imutável vontade de Deus é revelada, de como o ser humano deveria ser em sua natureza, pensamentos, palavras e obras para ser agradável a Deus e aceitável a Deus” (LC 601, 17). O conteúdo da lei, por conseguinte, não é primordialmente esta ou aquela prescrição positiva; antes, a lei recebe sua determinação material primariamente pela intenção original de Deus na criação, mediante a qual todos os seres humanos – tanto cristãos quanto pagãos, os quais têm, “proveniente da lei natural, em certa medida um conhecimento de Deus” (LC 602, 22) – estão criaturalmente destinados a viver, como ser humano entre seres humanos num mundo dado a todos em comum, numa autodistinção consciente de Deus. O que a lei ordena é aquilo que está originalmente estabelecido na criação de Deus: honrar a Deus como Criador e amar o semelhante, enquanto criatura de Deus, como a si mesmo. Onde esse duplo mandamento é transgredido, aí a lei da bondade original da criação torna-se a acusação pela qual se confronta o ser humano caído em pecado com sua destinação querida por Deus. Dessa forma a lei opera o reconhecimento do pecado como culpa e temor da ira de Deus, que denuncia o pecado e, em última análise, a descrença como raiz de todos os pecados para destruí-los.

Se, pois, a pregação da lei é, a rigor, uma pregação de arrependimento e repreensão, a pregação do evangelho é, em sentido próprio, pura pregação da graça que anuncia ao ser humano caído em que ele pode e deve depositar sua confiança:

[...] a fim de obter de Deus o perdão dos pecados, a saber, que o Filho de Deus, Cristo Senhor nosso, tomou sobre si e carregou a maldição da lei, expiou todos os nossos pecados e por eles pagou, e que apenas por ele chegamos de novo a estar nas graças de Deus, alcançamos a remissão dos pecados pela fé, somos libertados da morte e de todos os castigos do pecado e somos eternamente salvos. Pois tudo que consola, que oferece o favor

e a graça de Deus aos transgressores da lei, propriamente é e se chama evangelho, uma boa e alegre mensagem de que Deus não quer castigar o pecado, senão que por causa de Cristo o quer perdoar. (LC 601, 20).

Segue-se a isso um elogio da bem-aventurada fé no evangelho, acompanhado de palavras da Escritura e uma remissão a Lutero.

Tendo, assim, estabelecido a diferença entre pregação da lei e pregação do evangelho – diferença que deve ser bem distinguida de separação e desconexão –, FC 5 acrescenta, a título de complementação, que “desde o princípio do mundo” essas duas pregações “têm sido promovidas lado a lado na igreja de Deus com a devida distinção” (LC 602, 23). A impossibilidade de que a coexistência simultânea de pregação da lei e do evangelho não seja simplesmente diluída numa sucessão temporal e a coexistência duradoura numa seqüência cronológica é documentada concretamente a partir de exemplos da história bíblica de Israel, na medida em que o nexos diferenciado entre lei e evangelho já é levado em conta para referir-se a ela (cf. LC 602, 23ss.). Entretanto, essa argumentação – que destaca a estrutura relacional de lei e evangelho como tendo de certa forma validade intemporal e que recusa relativizações históricas – se associa, ao mesmo tempo, com uma perspectiva histórico-salvífica na medida em que a mensagem evangélica do Antigo Testamento é determinada por uma promessa que só é cumprida no Novo Testamento, cumprimento esse que fundamenta, ao mesmo tempo, a novidade do Novo Testamento e a diferença deste para com aquele Testamento que, em relação àquela novidade, deve ser chamado de Antigo. Se, neste sentido, a diferença entre Antigo e Novo Testamento não permanece irrelevante para o *discrimen legis et evangelii* [distinção da lei e do evangelho], não há, não obstante, qualquer dúvida de que, conforme a Fórmula de Concórdia, esta última relação não só não tem o mesmo sentido da primeira, mas também não é análoga a ela (cf. Frank, v. 2, p. 309s.). O nexos diferenciado do Antigo e do Novo Testamentos não deve ser nem identificado nem comparado diretamente com o nexos entre lei e evangelho. A comparação de ambos só pode ser, antes, indireta, na medida em que a passagem do “Antigo” para o “Novo” Testamento estatuída pela aparição manifesta de Jesus Cristo implica uma redefinição tanto do evangelho, que passa do *status* de promessa para o de cumprimento – o qual, contudo, remete prolepticamente e assim, por sua vez, à maneira de promessa ao futuro –, quanto da lei, que só agora encontra um papel realmente inequívoco, a saber, que “a lei nos serviu de aio para nos conduzir a Cristo, a fim de que fôssemos justificados por fé” (LC 602, 22; cf. Gl 3.24). Com isso se confere à doutrina da lei, inicialmente orientada pelo estado original e pela queda, seu fundamento cristológico-pneumatológico de caráter final, o que

produz uma transfinalização da lei que corresponde ao sentido da direção indicada com a distinção entre Antigo e Novo Testamento.

Bibliografia

DITTRICH, B. *Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio*. Leipzig, 1983.

EBELING, G. "Sola scriptura" und das Problem der Tradition. In: KÄSEMANN, E. (Ed.). *Das Neue Testament als Kanon: Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*. Göttingen, 1970. p. 282-335.

FAGERBERG, H. *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften von 1529 bis 1537*. Göttingen, 1965.

FRAENKEL, P. *Testimonium Patrum: The Function of the Patristic Argument in the Theology of Philipp Melancthon*. Geneva, 1961.

GÜNTHER, H. Das Schriftverständnis der Konkordienformel. In: SCHÖNE, J. (Ed.). *Bekennnis zur Wahrheit: Aufsätze über die Konkordienformel*. Erlangen, 1978. p. 25-33.

HAUSCHILD, W.-D. Die Confessio Augustana und die altkirchliche Tradition. *Kerygma und Dogma*, v. 26, p. 142-163, 1980.

HOLTZ, T. Beobachtungen zu Umfang und Charakter der Schriftbegründung in der Confessio Augustana. In: HOFFMANN, F.; KÜHN, U. (Eds.). *Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch*. Berlin, 1980. p. 73-85.

KINDER, E. Der Gebrauch des Begriffs "ökumenisch" im älteren Luthertum: Zugleich ein Beitrag zur Frage der Rezeption der altkirchlichen Symbole durch die lutherische Reformation. *Kerygma und Dogma*, v. 1, p. 180-207, 1955.

MOELLER, B. Das Innocentianum von 1215 in der Confessio Augustana. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, v. 75, p. 156-158, 1964.

SCHLINK, E. *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*. 3. ed. München, [1. ed.: 1940] 1948.

STUHLMACHER, P. Schriftauslegung in der Confessio Augustana: Überlegungen zu einem erst noch zu führenden Gespräch. *Kerygma und Dogma*, v. 26, p. 188-212, 1980.

WENZ, G. *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Berlin/New York, 1996/98. 2 v.

[Tradução: Luís M. Sander]